

Forciniti, Martín Sebastián

El agón entre sofística y filosofía: Entre la esclavitud del alma y la esclavitud del cuerpo

**6º Coloquio Internacional. Agón: Competencia y
Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad**

19 al 22 de junio de 2012

CITA SUGERIDA:

Forciniti, M. S. (2012) El agón entre sofística y filosofía: Entre la esclavitud del alma y la esclavitud del cuerpo [en línea]. 6º Coloquio Internacional, 19 al 22 de junio de 2012, La Plata, Argentina. Agón: Competencia y Cooperación. De la antigua Grecia a la Actualidad. Homenaje a Ana María González de Tobia. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4032/ev.4032.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

EL AGÓN ENTRE SOFÍSTICA Y FILOSOFÍA: ENTRE LA ESCLAVITUD DEL ALMA Y LA ESCLAVITUD DEL CUERPO

MARTÍN SEBASTIÁN FORCINITI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

(Argentina)

RESUMEN

Este trabajo analiza una de las instancias del clásico *agón* entre sofística y filosofía, tal como aparece planteado en el *Fedón* de Platón. El eje de mi abordaje está constituido por las diversas relaciones de esclavitud que se pueden establecer entre el alma y el cuerpo. La hipótesis que aspiro a demostrar es que mientras la esclavitud del cuerpo al alma es postulada como la condición filosófica por excelencia, la esclavitud inversa (del alma al cuerpo) admite ser calificada de “sofística”. Esto no significa que el sofista sea el creador de tal esclavitud anti-filosófica; la misma no es más que la forma de vida cotidiana del pueblo ateniense, regulada por deseos corporales que persiguen constantemente la consecución del placer. El rol del sofista en este contexto consistiría específicamente en la justificación y profundización de esa disposición preexistente, tanto a través de sus enseñanzas teóricas como de su práctica política.

ABSTRACT

This paper examines one instance of the classic *agón* between sophistry and philosophy, as it appears raised in Plato's *Phaedo*. The focus of my

approach is constituted by the various relationships of slavery that can be established between the soul and body. The hypothesis that I hope to prove is that while the slavery of the body to the soul is postulated as the quintessential philosophical condition, the reverse slavery (of the soul to the body) admits to be described as “sophistic”. This does not mean that the sophist is the creator of such anti-philosophical slavery; it is the everyday lifestyle of the Athenian people, regulated by bodily desires constantly pursuing pleasure. The role of the sophist in this respect consists specifically in the justification and deepening of that existing disposition, through both its theoretical teachings and its political practice.

PALABRAS CLAVE:

Esclavitud Alma-Cuerpo-Sofística-Filosofía.

KEYWORDS:

Slavery-Soul-Body-Sophistry-Philosophy.

Introducción

El *agón* entre la sofística y la filosofía atraviesa toda la obra platónica. El sofista constituye la figura paradigmática del “falso sabio” frente a la cual el filósofo pretende distinguirse, postulando la superioridad de su modo de vida. Por su parte, la metáfora del amo y el esclavo es una de las herramientas conceptuales predilectas de Platón a la hora de caracterizar las jerarquías (de hecho o de derecho) que se establecen entre los seres humanos en la *pólis* ateniense, y también entre las partes que componen a cada individuo.

A continuación analizo la manera en que el *Fedón* presenta las relaciones de esclavitud entre el alma y el cuerpo, y el rol que el filósofo y el sofista juegan en cada una de ellas. Mi objetivo es demostrar que, siendo la esclavitud del cuerpo al alma una relación de dominación promovida por el filósofo, en tanto implica para cada individuo una forma de vida “superior”, la esclavitud del alma al cuerpo no sólo constituye la forma de vida cotidiana, anti-filosófica e “inferior” del pueblo ateniense, sino que además resulta alimentada y profundizada por las teorías y prácticas del sofista. Desarrollaré ambas esclavitudes para así poder determinar el resultado de este *agón* entre el filósofo y el sofista por el cuerpo y el alma y del pueblo ateniense.

La esclavitud filosófica del cuerpo al alma

El primer tipo de esclavitud aparece formulado de la siguiente manera:

“Soc.: - Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en lo mismo el alma y el cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza (*phýsis*) ser esclavo (*douleúein*) y ser gobernado, y a la otra gobernar (*árchein*) y ser amo (*despózein*). Y según esto, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente (*pephykénai*) calificado para gobernar y guiar, mientras que lo mortal lo está para ser gobernado (*árchesthai*) y ser esclavo (*douleúein*)?” (*Phd.* 79e8-80a5).¹

Se manifiesta aquí la idea platónica de que el dios debe ser siempre tomado como un modelo a imitar por parte de los filósofos, ya que representa lo mejor a lo que pueden aspirar. Lo divino es llamado “naturalmente calificado para gobernar y guiar”, dado que es indiscutiblemente superior a lo mortal. Como contrapartida, a lo mortal le toca el rol del gobernado y del *esclavo*, esclavitud denominada “natural” puesto que es prescripta por la propia *phýsis*. Si lo divino gobierna y esclaviza legítima y naturalmente a lo mortal entonces, en el interior

¹ Todas las traducciones de las obras griegas corresponden a las ediciones en español publicadas por la editorial Gredos, con las modificaciones que considero necesarias en cada caso.

de cada ser humano, su parte más semejante a lo divino (el alma) debe someter a su parte más semejante a lo mortal (el cuerpo). Tal esclavitud, además de “natural”, será “racional”:

“Ceb.: - (...) Pues, sin duda, nadie cree que se cuidará (*epimélēsesthai*) mejor por sí mismo volviéndose libre (*eleútheros*). Sólo un individuo sin inteligencia (*anóētos*) se apresurará a creer esto, que debe escapar de su amo (*despótou*), y no razonaría (*ouk logízoito*) que no conviene, por cierto, escapar de lo bueno (*agathoû*), sino permanecer junto a ello lo más posible, y por eso escaparía irracionalmente (*alogístos*). Pero el que tenga inteligencia (*noûn*) deseará (*epithymôî*) siempre, sin duda, estar junto a lo que es mejor (*beltíoni*) que él mismo.” (*Phd.* 62d6-e4).

Renunciar a ser libre resulta entonces más conveniente que emanciparse, pues el que se esclaviza ante lo que es mejor se asegura un buen cuidado que por sí mismo no podría procurarse; en ese sentido, tanto la razón (*lógos*) como la inteligencia (*noûs*) recomiendan mantener esa condición. La ruptura de los lazos de esclavitud evidencia, por el contrario, irracionalidad (*alogístos*) y ausencia de inteligencia (*anóētos*). Además de la naturaleza y la razón, sea agrega aquí un tercer elemento que refuerza el sometimiento: el deseo (*epithymía*). Pues aquél que se deja guiar por el *noûs* no permanece junto a lo que es mejor solamente por una decisión racional, sino que desarrolla paralelamente un deseo que fomenta esta convivencia beneficiosa. Las siguientes son las consecuencias gnoseológicas para el hombre que ha instituido esta esclavitud natural, racional y deseante:

“Soc.: - ¿Pero acaso los has alcanzado con algún otro sentido (*aisthései*) del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza y, en una palabra, la esencia (*ousías*) de todas las cosas, lo que cada una es (*ón*). ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero (*alethéstaton*) de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar (*dianoethênai*) mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer (*gnônai*) cada una?

Sim.: - Así es, en efecto.

Soc.: - Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento (*dianoíai*) solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al pensar (*dianoeísthai*), ni arrastrando ninguna otra sensación

(*aísthēsin*) en su razonamiento (*logismou*), sino que, valiéndose sólo del pensamiento (*dianoia*) puro por sí mismo, intente atrapar lo puro de cada uno de los entes (*ónton*), prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad (*alétheian*) y el saber (*phrónēsin*) cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo que es (*óntos*)?" (*Phd.* 65d11-66a8).

Esta esclavitud propicia el despliegue del pensamiento (*diánoia*) que, apartándose de las sensaciones, se vuelve capaz de alcanzar el "saber" (*phrónēsis*) y "lo más verdadero" de los entes: la esencia (*ousía*). Detengámonos a analizar ambos términos. En primer lugar, el vocablo "*phrónēsis*" no se refiere a cualquier tipo de conocimiento, sino que posee en este y otros diálogos (*Prt.*, *Men.*, *R.*) un matiz práctico, vinculado al buen juicio, la prudencia, etc. (Gallop 1975: 102; Dixsaut 2000: 93-99). Por su parte, "*ousía*" tiene el sentido de un modo de ser, el *ser sí mismo*, sin devenir (Dixsaut 2000: 81). Este modo de ser corresponde evidentemente a las Formas, pero también puede ser propio del alma si se asemeja a ellas. Según Kahn (2010: 2-3) las Formas no son objetos de un conocimiento meramente teórico, sino que poseen un fuerte contenido práctico, especialmente la Belleza, el Bien y la Justicia, clásicas de los diálogos de madurez. Se trata de realidades que brindan parámetros objetivos y universales para guiar la conducta del filósofo en el mundo cotidiano, de manera coherente, igual a sí misma. De manera que *phrónēsis* y *ousía* constituyen dos caras de la misma moneda, ya que sólo se dispone del "saber" práctico cuando el alma se asemeja a la "esencia", es decir, cuando alcanza el conocimiento de las Formas, las verdaderas realidades de los entes. Siendo éstos los efectos benéficos de la esclavitud filosófica, examinaremos a continuación la esclavitud opuesta.

La esclavitud sofística del alma al cuerpo

“Soc.: - (...) el cuerpo nos procura mil pérdidas de tiempo (*ascholías*) por la necesaria alimentación; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, nos impide la caza de los entes (*óntos*). Nos colma de amores (*eróton*) y deseos (*epithymiôn*), de miedos y de imágenes (*eidólon*) de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible nunca saber (*phronêsai*) nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos (*epitymíai*) de éste. Pues, a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos (*douleúontes*) de sus cuidados.” (*Phd.* 66b7-d2).

En el marco de la esclavitud del alma al cuerpo se afirma que resulta imposible aprehender los entes y alcanzar la *phrónesis*. La explicación que se brinda es que los deseos (*epithymíai*), que antes reforzaban la natural y racional esclavitud ante “lo mejor”, se hallan ahora volcados a fines “triviales” como la alimentación, la adquisición de riquezas, los amores, los miedos y las imágenes, lo cual redundaba en la falta del tiempo libre (*scholê*), componente decisivo para quien desea dedicarse a la filosofía (*Phd.* 66d2-7). La diferencia entre la esclavitud del alma y la del cuerpo se debe entonces a la diversidad radical de sus deseos. De manera que alma y cuerpo, dos sustancias en principio distintas que se verán separadas tras la muerte, se revelan a su vez como dos fuentes de deseos opuestos y difíciles de conciliar, cuyo respectivo triunfo establecerá una determinada esclavitud, la cual conducirá a un modo de vida específico. De la primera provienen los deseos que tienden hacia lo que le es más afín, lo inteligible, y si ellos se imponen darán lugar a una vida filosófica; por el contrario, el cuerpo es la fuente de deseos por lo que le es semejante, lo sensible, cuya persecución producirá una vida dedicada a la búsqueda de objetos de placer somático: desde la comida y la bebida a las riquezas, los honores y el poder político (*Phd.* 80b). Ahora bien, esta dualidad aparentemente esquemática es en realidad más compleja, ya que el triunfo de alguna de las dos fuentes de deseo inclina a *la totalidad del individuo* hacia un comportamiento y un modo

vida. Esto significa que si los deseos del cuerpo se imponen, el alma también los hará suyos, volviéndose en consecuencia más “somática” y menos “anímica”; por el contrario, si el alma persigue aquello que le es auténticamente propio, volverá al cuerpo más “ánimico”.

Dejarse conducir por un tipo de deseo también implica sostener, implícita o explícitamente, la opinión (*dóxa*) de que el objeto de ese deseo es algo “bueno”.² Esta *dóxa* es una afirmación que, por un lado, es el resultado del proceso deseante, pero que a la vez lo justifica y lo sostiene en una determinada dirección. Podemos afirmar entonces que *la dóxa fundamental que resulta de, pero a su vez justifica y sostiene, la esclavitud del alma al cuerpo es la que afirma que lo bueno es igual a lo somáticamente placentero*. Otro pasaje profundiza las consecuencias que posee para la vida del ser humano la imposibilidad de alcanzar el saber (*phrónesis*):

“Soc.: - Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud (*aretén*), que se truequen placeres por placeres (*hedonás prós hedonás*) y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, el saber (*phrónesis*). Y, quizá, comprándose y vendiéndose todas las cosas por ella y con ella, existan en realidad (*tôî ónti*) la valentía, la moderación, la justicia y, en conjunto, la verdadera virtud (*alethés aretê*), en compañía del saber (*phronéseos*), tanto si se añaden como si se restan placeres (*hedonôn*), temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber (*phronéseos*) y se truecan unas por otras, temo que tal virtud (*aretê*) no sea sino un dibujo de sombras (*skiagraphía*), y esclava (*andrapodódēs*) en realidad, y que no tenga nada sano y verdadero.” (*Phd.* 69a6-b9).

Aquí aparece en primer plano el carácter práctico del saber (*phrónesis*), ya que se dice que sólo a partir de él es posible que existan “modos” o “partes” de la virtud (*aretê*) (*Prt.* 329c-330a, *Men.* 73e-74b) como la valentía, la moderación y la justicia. No hay verdadera *aretê* sin *phrónesis*, porque no hay *phrónesis* sin

² En este sentido afirma Broadie (2001: 305-306) que el alma es un poder valorativo, que crea y mantiene para sí misma el modo de vida que realmente desea y considera bueno. Toda esta sección de mi trabajo coincide ampliamente con sus análisis.

conocimiento de la Formas, la *ousía* o “mismidad” de los entes. En ausencia de la *phrónesis*, desaparece el conocimiento del patrón de medida objetivo e inteligible, la moneda de cambio universal que permite al alma otorgar su verdadero valor a todo lo que sucede, incluso a las afecciones del cuerpo (placeres, pesares y miedos). En tal caso, el ser humano se verá arrastrado por una indiscriminada circulación de mercancías corporales, alternativamente placenteras y dolorosas, y sólo podrá recurrir al cuerpo para otorgarles un valor. Y éste sólo sabe de cantidades, pues ante un estímulo se limita a sentir más o menos placer, más o menos dolor. Por lo tanto, su alma engendrará la *dóxa* fundamental ya referida -“lo bueno es igual a lo placentero”- de la cual se deriva la siguiente afirmación: “cuanto más placer se obtenga y menos pesares y miedos se padezcan, más feliz se llegará a ser”. La vida de un individuo regido por tales creencias consistirá en un incesante intercambio de objetos somáticamente placenteros, en pos del aumento del goce y de la reducción de los pesares y los miedos. Como consecuencia final de este proceso, la *areté* ya no consistirá en el modo de vida racional y filosófico, regido por las Formas; por el contrario, *será considerado más virtuoso aquél que pueda procurarse más placer*.

Esta concepción de la *areté* es también una *dóxa*, a la que se arriba a partir del desarrollo indiscriminado de los deseos somáticos. Pero a diferencia de aquella que identificamos como la “*dóxa* fundamental” para este modo de vida, la *areté* constituye una “*dóxa* teleológica”, ya que funciona como un ideal regulativo, representando la excelencia o el máximo acabamiento al que puede aspirar quien decide esclavizar su alma a su cuerpo. Desde la perspectiva filosófica, esta *areté* hedonista no es más que un “dibujo de sombras” (*skiagraphía*), una imagen en blanco y negro, en suma, una copia degradada (“esclava”, *andrapodódes*) que se impone como sustituto de lo que debería ser su modelo, la *areté* filosófica.

¿En qué sentido esta esclavitud merece ser llamada “sofística”? La primera de nuestras razones se encuentra en el pasaje ya citado según el cual en esta condición el alma se llena de imágenes (*eídola*). Según *Sph.* 235b8-9, el personaje homónimo es justamente un “productor de imágenes” (*eidolopoiikén*) a través del *lógos*. Estas *eídola* no son otra cosa que opiniones (*dóxai*); ya habíamos visto que una de las consecuencias de la esclavitud del alma al cuerpo era el surgimiento de un dibujo de sombras de la virtud, en suma, de la *imagen falsa* de un modelo inteligible desconocido. Y esta imagen (*eídolon*) era también la siguiente opinión (*dóxa*): si lo bueno es igual a lo placentero, el mejor o más virtuoso es aquél que obtiene el máximo de placer. Finalmente, este “dibujo en sombras de la virtud” se presentaba como una falsa copia que suplantaba al modelo filosófico, lo cual establece un directo paralelismo con *Sph.* 235e-236c, según el cual las imágenes sofísticas son *phantásmata*, copias falsas que también se presentan engañosamente como realidades autónomas. Si la famosa pretensión sofística de enseñar la virtud (*areté*) a los jóvenes (*Ap.* 20b4-5, entre muchos otros ejemplos) se refiere a ese dibujo de sombras, podemos concluir que la enseñanza sofística, tanto explícita como implícita, fomenta los deseos corporales, equiparando lo bueno a lo placentero y dando como resultado una forma de vida y una valoración de la verdad de los entes claramente anti-filosóficas. El siguiente pasaje nos otorga elementos para fundamentar esta hipótesis:

“Soc.: - (...) cuando uno se confía en un discurso (*lógoi*) como verdadero (*aletheî*), sin la técnica (*téchne*) en los discursos (*lógois*), también después opina (*dóxei*) que es falso (*pseudés*), siéndolo unas veces y no siéndolo otras, y así le sucede con uno y con otro, repetidamente. Y sobre todo los que se dedican a los discursos contrapuestos (*antilogikóus lógois*), sabes que acaban por creerse sapientísimos (*sophótatoi*) y por sentenciar por sí solos que en las cosas (*pragmátōn*) no hay ninguna sana ni firme, ni tampoco en los discursos (*lógon*).” (*Phd.* 90b6-c4).

Estos “contradictorios” (*antilogikoi*) son los sofistas, quienes reciben el mismo apelativo en *Sph.* 225b10, dado que su ocupación consiste en conducir a sus adversarios a una contradicción en la disputa discursiva, ya sea en privado o en el marco de las instituciones democráticas atenienses. Según el pasaje citado, los contradictorios afirman que no es posible alcanzar una sabiduría firme acerca de nada sino que, partiendo del hecho de que el mismo discurso (*lógos*) produce a veces la opinión (*dóxa*) de que es verdadero y otras la de que es falso, declaran que nada en el mundo es firme; ni los *lógoi*, ni los asuntos de la vida práctica (*prágmata*). El sofista efectúa entonces una deducción desde su experiencia personal con el lenguaje hacia el ser de las cosas. Ahora bien, esta autoproclamada sabiduría no es una mera fantasía, sino una reputación que el sofista adquiere a partir de disputas en las que su discurso y opiniones se imponen por sobre los de otro. Es lo que se afirma en *Sph.* 233b: dado que *parece* contradecir acertadamente, el sofista *aparece* como el más sabio de todos en todo. Pero si triunfa en estas luchas de *lógoi* contrapuestos es justamente porque existe un público que funciona como un jurado y corona a quien que se le muestra como el que mejor ha hablado. Para Platón este público está constituido por “los muchos”, “los ignorantes”, “los que carecen de técnica”; en suma, el pueblo, que sólo juzga que alguien habla bien cuando le proporciona placer. El placer conlleva el efecto de no permitirle a la audiencia meditar sobre el fundamento de lo dicho, produciendo la compulsión a tomarlo por verdadero.

Nos hallamos así frente a lo que Barbara Cassin denominó el “efecto sofístico”: la absolutización del lenguaje o *logología*, a causa de la cual el ser es un producto lingüístico en lugar de una realidad exterior y previa al *lógos* que lo señala y manifiesta. Pues sólo se puede decir que “es” lo que el pueblo acepta intersubjetivamente, luego de la confrontación de discursos. Y dado que su

opinión acerca de lo que es resulta determinada por el placer otorgado por el discurso (*lógos*) persuasivo, es éste el que en última instancia impone el ser a los entes. La verdad de estos entes (*ónta*) ya no radica en su *ousía*, sino en su carácter de “asuntos prácticos” (*prágmata*), e incluso de “objetos de uso y goce” (*khreímata*) (Cassin 2008: 145-151). De manera que si bien podemos decir que el *lógos* sofístico “se refiere” a los *prágmata*, resulta más correcto afirmar que este *lógos* “es” en sí mismo una praxis que “modifica” y, en último término, “produce” los *prágmata*, pues un asunto no es más que la opinión que de él se tiene.

En suma, podemos afirmar que el sofista incentiva y profundiza la esclavitud del alma al cuerpo de dos maneras, directamente vinculadas entre sí: 1) formulando teóricamente la idea de que no existe nada permanente, ni en los discursos ni en las cosas; 2) comportándose políticamente de modo tal que el placer auditivo se convierta en el criterio de la verdad coyuntural de los discursos. Es evidente que ambas operaciones atentan directamente contra la búsqueda filosófica, ya que implican el rechazo de las Formas inteligibles e inmutables como paradigmas de los comportamientos en el mundo sensible. Para Platón esto resulta particularmente problemático cuando acontece en las instituciones políticas. Por ejemplo, en los tribunales, los jurados populares no considerarán que una acción es justa por adecuarse a un modelo fijo de Justicia, sino que juzgarán que ha actuado con justicia aquél que sea capaz de persuadirlos de haberlo hecho mediante la composición de un discurso placentero. Como contrapartida será considerado injusto quien haya fracasado en tal empresa persuasiva. De manera que la proclama sofística de que todo asunto es inestable y su verdad reversible, en tanto se decide por un consenso coyuntural luego de una disputa de *lógoi*, se articula perfectamente con el sentido común o *dóxa* fundamental del pueblo, de que lo más placentero es lo

más bueno, conveniente y verdadero. Esta *dóxa* se convierte entonces en el criterio no solamente para regular los comportamientos privados, sino que alcanza también a las decisiones políticas más importantes para la *pólis*.

En este contexto, el sofista se mostrará ante el pueblo como el individuo virtuoso por excelencia, puesto que su capacidad de producir placer en los ámbitos públicos a través de la palabra le otorgará acceso a las mercancías somáticas más añoradas: la fama, las riquezas y el poder político. Por lo tanto será considerado el máximo representante del “dibujo de sombras de la virtud”, el más excelente de todos los ciudadanos, ya que es el más capaz de procurarse objetos placenteros (a cambio de producirlos). Es en ese sentido que, a partir su éxito político, el sofista puede presentarse verosímilmente como un ser sumamente sabio y, a su vez, como un maestro de *areté*; en suma, como un modelo y un ejemplo a ser imitado por los jóvenes ciudadanos atenienses.

Conclusiones

El *agón* entre sofística y filosofía es una disputa por la potestad de imponer las concepciones éticas que deben guiar la vida del pueblo ateniense. Mientras el filósofo se inclina por las Formas -modelos objetivos que, si bien deberían ser seguidos por todos los ciudadanos, sólo podrían ser conocidos por él-, el sofista se apropia del sentido común hedonista del pueblo y se erige como su máximo representante, convirtiéndose él mismo en el modelo de virtud y sabiduría a seguir. Se trata entonces de un *agón* sin posiciones intermedias, entre un reformador radical y vanguardista, y un potenciador a ultranza de lo dado. Desde la perspectiva de ambos, el pueblo aparece como una masa inerte y pasiva, susceptible de verse influenciada y dejarse conducir por uno o por otro. Evidentemente el sofista tiene mayores posibilidades de éxito en esta empresa, ya que su práctica opera sobre lo mayoritaria y efectivamente existente. El

triunfo del filósofo requerirá de una trabajosa lucha pedagógica contra los fantasmas y las imágenes somáticas, ya sea a través de una refutación de las falsas opiniones de cada individuo particular, ya a través del diseño de los lineamientos educativos generales para una difícilmente factible *pólis* ideal.

Más allá de estos potenciales desenlaces del *agón*, considero importante dejar trazados dos caminos exploratorios que, partiendo del propio texto platónico, permitirían continuar pensando estas cuestiones en direcciones no analizadas aquí. En primer lugar, el hecho de que el pueblo ya posea una concepción propia de lo que es la virtud y lo bueno *antes* de cualquier intervención sofística o filosófica sugiere que Platón le asigna al mismo cierta agencia en la creación de los valores. La historia de las concepciones éticas de un pueblo no requería entonces necesariamente la intervención de una individualidad excepcional, ni para modificarse radicalmente ni para que se mantengan y profundicen ciertas *dóxai* fundamentales. Esta hipótesis merece ser investigada cuidadosamente.

En segundo lugar, cabe reflexionar si la filosofía platónica admite la posibilidad de que la relación entre el alma y el cuerpo no se configure en términos de jerarquía y esclavitud, es decir, si resulta pensable un vínculo más “democrático” entre ambos elementos. Parecería que el pensamiento de Platón, siempre proclive a promover regímenes políticos no igualitarios, impediría concebir como deseable una situación en la que no exista una legítima sujeción frente a lo “superior”. De todas maneras, del hecho de que no sea deseable para Platón no se sigue que no sea factible en el marco de sus propias categorías. Podría tratarse así de una situación intermedia entre la esclavitud filosófica y la esclavitud sofística. Se vuelve necesario en consecuencia continuar explorando éstas y otras líneas investigativas, con el objetivo de evitar formular sistematizaciones demasiado rígidas de un pensamiento tan dinámico y multifacético como el de nuestro filósofo.

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (1981-1988) *Platón. Diálogos*, Tomos II-V, Madrid.

BROADIE, S. (2001) "Soul and Body in Plato and Descartes", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 101: 295-308.

BURNET, J. (1900-1903) (ed.) *Platonis opera*. Volúmenes I, III y IV, Oxford.

CASSIN, B. (2008) *El efecto sofístico*, Buenos Aires.

DIXSAUT, M. (2000) *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris.

GALLOP, D. (1975) (ed.) *Plato. Phaedo*, Oxford.

KAHN, Ch. (2010) "La motivación para la doctrina de las Formas de Platón", *Proceedings of the IX Symposium Platonicum*, IPS: 7-13.